Un contretemps nommé Thomas Münzer

par Thierry Labica[1]

Thomas Münzer était un prédicateur révolutionnaire du début du XVIe siècle. Maître en théologie d'abord rallié à Luther, il devint un dirigeant du soulèvement armé qui, en 1525, traversa l'Allemagne des rives du lac de Constance jusqu'à la Thuringe et la Franconie en passant par le Tyrol, la Forêt Noire et l'Alsace, contre les seigneurs féodaux et le clergé, ramassis diabolique « d'anguilles » et de « serpents », selon son Sermon aux princes de 1524. Ce soulèvement regroupa des ouvriers des mines, des paysans, des hommes « du commun » dans une guerre qui devait passer à la postérité sous l'appellation de « Guerre des Paysans ». Peu après l'extermination des insurgés à la bataille de Bad Frankenhausen en mai 1525, Thomas Münzer fut arrêté, torturé et décapité. Une première fois.

Thomas Münzer et le totalitarisme

Entre occultation, oubli et résurgences, Thomas Münzer, situé au déjointement du monde féodal, est un de ces noms à travers lesquels se déploient nombre d'aspirations, de craintes, d'affrontements dans lesquels s'articule la politique moderne. Comme autant de lignes d'affrontement, ce sont de longs chemins qui lient et séparent le Thomas Münzer fanatique, « prophète meurtrier et sanguinaire » (Luther), possédé par le diable (Mélanchthon), et ce visage qui orna

1. Maître de conférences à l'université de Paris-X Nanterre.

les billets de cinq marks Est-allemands ; qui lient et séparent le saint massacre des rebelles impies « dont il était grand temps qu'ils soient égorgés comme des chiens enragés » (Luther*, Une missive touchant le dur livret contre les paysans*, 1525), et ce peuple de la « première révolution bourgeoise en Allemagne », héroïsé dans l'immense fresque (1800 m^2, ou 14 mètres de haut sur 123 mètres de long) de la rotonde de Bad Frankenhausen. Le Parti est-allemand en avait lancé le projet en 1973. L'inauguration eut lieu en septembre 1989, deux mois avant la chute du mur de Berlin.

On a souvent observé que l'historiographie de Thomas Münzer et de la « Guerre des Paysans » avait épousé le cours des expériences révolutionnaires en Europe et ce, depuis la Révolution française (et la présentation des écrits de Münzer par Georg Theodor Strobel, parue en 1795). Le célèbre ouvrage que leur consacra Friedrich Engels en 1850 (*La guerre des paysans en Allemagne*) est couramment présenté comme une réponse à la défaite de 1848 et comme affirmation d'une tradition révolutionnaire allemande. Le livre que lui consacre Ernst Bloch en 1921, immédiatement après la révolte spartakiste de 1919, entre en résonance directe et explicite avec la Révolution d'octobre. De là, un intérêt croissant et protéiforme pour Thomas Münzer se poursuivra au moins jusqu'aux années 1980 : que l'on pense à la pièce de Théâtre que lui consacre Dieter Forte en 1981, *Martin Luther et Thomas Münzer, ou les débuts de la comptabilité* (1997 pour la traduction française), au grand livre de Marianne Schaub, *Müntzer contre Luther : le droit divin contre l'absolutisme princier* (1987), ou, encore une fois, à la stupéfiante œuvre picturale de Werner Tübke au musée de Bad Frankenhausen.

La trajectoire de Thomas Münzer et de la « Guerre des Paysans » suit, comme on pouvait le présumer, les contours de

la guerre froide (notamment entre les deux Allemagnes). On observera avec intérêt, par exemple, l'application avec laquelle un ouvrage tel que *The Economics of Anabaptism, 1525-1560*, de Peter James Klassen, datant de 1964, s'efforce de détacher le phénomène anabaptiste de la personnalité de Thomas Münzer, de toute dimension révolutionnaire et de le laver de tout soupçon de communisme (association présentée comme fabrication de ses ennemis catholiques, protestants et luthériens pour le discréditer). L'anabaptisme peut alors être limité à un unique idéal communautaire dépourvu de toute violence et reposant fondamentalement, non pas sur une quelconque communauté des biens et une critique ou un rejet de la propriété privée, mais sur un principe d'entraide mutuelle et volontaire.

Dans l'environnement du néolibéralisme triomphant des années 1990, cette trajectoire en vient à passer par le filtre d'une historiographie visant à recatégoriser les grandes expériences révolutionnaires en termes de phénomènes criminels et terroristes. En France, le moment « antitotalitaire » puis les célébrations du bicentenaire marquèrent cette évolution avec une force particulière. La Révolution russe tout entière devait bientôt suivre avec *Le livre noir du communisme* (1997). Puis vint un nouveau *Livre noir de la Révolution française* (2008) dans un genre néo-gothique, politico-historiographique, à ce stade assez bien établi, voire relevant du plus pur opportunisme éditorial. Parallèlement, la guerre civile et la révolution anglaises du milieu du XVIIe siècle ayant fait de la restauration permanente la musique d'ambiance de la modernité anglaise, pas de célébration de la décapitation de Charles 1er, certes. Aussi peut-il être envisagé, comme l'a fait un historien tel que Blair Worden (dans son *The English Civil Wars, 1640-1660*, 2009), d'expliquer que cet épisode majeur de l'histoire européenne n'a simplement pas eu lieu.

L’interprétation moyenne de l’événement lié à Thomas Münzer correspond aujourd’hui assez largement à ce climat de réécriture de l’histoire des expériences révolutionnaires, disqualifiées par voie de criminalisation ou, si possible, d’occultation pure et simple, et dans tous les cas visant à brouiller les spécificités et démarcations politiques, idéologiques et conjoncturelles en une seule et même monstrueuse tache sur le cours de l’histoire de la forme marché capitalo-parlementaire. On tient un utile concentré de ce type d’approche avec, par exemple, le court passage que consacre Imanuel Geiss, professeur d’histoire à l’université de Brême, à Thomas Münzer dans un texte intitulé « Défaite, révolution et contre révolution en Allemagne, 1918-1933 ». Pour l’auteur, c’est Auschwitz même qui forme le point de recouvrement mutuel entre les totalitarismes de gauche et de droite et leur héritage issu « de la tradition sectaire judéo-chrétienne, depuis l’Antiquité et le haut Moyen Âge ». Citons le reste du paragraphe qui illustre l’extrême rusticité de la méthode nécessaire à la démonstration visée: « Le totalitarisme de gauche est fait d’une combinaison de traditions pré-totalitaires, théocratiques – héritées des sectes ou des hérétiques, avec des variantes nationales : les taborites tchèques, Thomas Münzer, saint patron de la RDA, la commune des anabaptistes de Münster – et d’orthodoxie – bannières d’église, icônes, aveux publics. Le totalitarisme allemand de droite, une fois sécularisé, avec son Reich millénaire, se manifesta comme héritier tardif des flagellants dont Hitler paracheva les pogroms contre les Juifs allemands, en mettant en œuvre la solution finale contre leurs descendants ashkénazes réfugiés en Pologne. Thomas Münzer était originaire du milieu des crypto-flagellants regroupés autour de Kyffhäuser en Thuringe. » Passé ou présent ; pareil. Gauche et droite ; pareil. Tyrannie nazie du

XX[e] siècle, mouvements des dominés de la société féodale ; pareil. Il faut se contenter de noter avec un peu de désarroi qu'il est toujours douloureux de voir un historien liquider de lui-même, et en un paragraphe, la possibilité même de compréhension historique, sa discipline, et du même geste, consacrer l'idée d'une Nécessité écrasante du désastre inscrit depuis toujours au front d'une Raison désastreuse de l'histoire. Mais dès lors que le texte d'I. Geiss figure dans un recueil dirigé par Stéphane Courtois en personne (*Quand tombe la nuit : origines et émergence des régimes totalitaires en Europe*, 2001), on ne peut plus vraiment feindre l'étonnement.

Quoiqu'il en soit, il serait donc concevable qu'en s'intéressant à la figure de Münzer, à vouloir en recueillir le possible héritage, l'on cautionne et entretienne les germes de l'atrocité nazie elle-même. C'est du moins la suspicion que tente à son tour d'étayer le livre du psychanalyste Gérard Haddad, *Les folies millénaristes : les biblioclastes* (1990) qui consacre un chapitre à Thomas Münzer (ou plus exactement, le titre d'un chapitre). Là encore, la démonstration atteint un degré de compactage assez appréciable si l'on se place du seul point de vue de la préservation des forêts : qui conteste le Livre conteste la Loi qui est « essence même du fait humain », et qui revendique « l'abolition révolutionnaire du joug de la Loi » menace l'ensemble de l'ordre social de basculement dans la barbarie exterminatrice. Münzer ayant revendiqué le droit d'oublier la bible, ce « biblioclaste » à l'organisation « constituée sciemment d'analphabètes » fait donc partie d'une tradition qui court jusqu'à rien moins que *Mein Kampf*. L'auteur trouve généralement le moyen de réhabiliter de fait un vieil imaginaire de la peur des foules ataviques, anomiques, incapables de mettre en œuvre une quelconque rationalité propre ou une quelconque économie morale dans des

réappropriations et anticipations de l'idée de justice et du type de juridiction transformée et nouvelle qu'elle pourrait induire. L'argument ne peut en effet tenir qu'à condition d'un appauvrissement considérable, entre autres, de tout l'enjeu historique et politique contenu dans cette question de la loi notamment en ce qu'elle pose la question des cadres territoriaux des forces traditionnelles de légitimation : contre la distribution spatiale des rapports de forces existants s'anticipe, avec l'expérience münzérienne, une supraterritorialité dégagée de la logique d'isolement féodal et de l'étroitesse de la relation unissant le seigneur et sa paysannerie[2]. Cette autre territorialité appelle alors une autre juridiction à faire apparaître au sein de l'existante ou dans sa suspension.

Nous sommes donc bien dans un argument solidement réactionnaire, que l'auteur revendique pour lui-même, conformément à l'idée selon lequel la répression, aussi regrettable soit elle, doit primer pour empêcher le mal plus grand encore que ne peuvent qu'occasionner les remises en cause de la Loi, et ce, même lorsque la situation sociale est marquée par des injustices profondes. Le psychanalyste peut alors se contenter de noter que, contre Münzer et les insurgés, « la répression est évidemment sanglante ». Aussi aurait-il pu déclarer avec Luther lui-même : « Qu'on procède si cruellement vis-à-vis des pauvres gens, cela est lamentable. Mais comment faire ? Cela est nécessaire, et Dieu le veut ainsi, que la crainte et la peur entrent dans les âmes. Sinon, Satan agirait de plus belle. Un malheur est meilleur que l'autre. »

Pourrait-on mieux célébrer les noces entre haine forcenée de l'histoire et prosternation devant l'ordre établi ? Quoi qu'il en soit, on voit de quelle manière, dans le vêtement de la raison antitotalitaire, ont pu prendre forme les logiques

2. Cf. Peter Blickle, *The Revolution of 1525: The German Peasants War From a New Perspective*, John Hopkins, Baltimore, 1977, pp. 140-141.

et discours de légitimation des agressions préventives, des liquidations d'Allende ou de Lumumba jusqu'aux plus récentes « guerres préventives » au nom de la démocratie, de la civilisation et du Bien, et l'on continue d'entendre dans tout ceci des accents de guerre froide ; en l'occurrence, l'argument de l'auteur reste uniquement étayé par le livre de Norman Cohn d'abord paru en 1957 (1962 pour la traduction française), *The Pursuit of the Millenium : Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*. Il s'agit-là d'un grand ouvrage de la guerre froide dans lequel Cohn proposait déjà d'établir une filiation directe reliant à la fois communisme et nazisme aux mouvements et aux figures des millénarismes médiévaux. Dans sa dernière page, *The Pursuit* érige d'ailleurs la figure de Thomas Münzer lui-même (en compagnie des prêtres taborites) en matrice des fantasmes d'extermination d'hier et d'aujourd'hui. On notera par exemple que c'est encore l'ouvrage de Norman Cohn qui constitue la principale référence dans le chapitre que l'historien français Jean Delumeau consacre à Thomas Münzer dans son deuxième tome d'*Une Histoire du paradis* (*Mille ans de bonheur*, 1995), consacré aux mouvements millénaristes. Mais plus profondément, et au-delà de ces rapprochements polémiques liés au contexte d'après-guerre, le récit proposé chez Cohn se situait dans le prolongement d'un imaginaire de la spontanéité anomique et atavique des foules. Dans ce cas, le mouvement et la révolte populaires ne pouvaient être mus par de quelconques configurations complexes de croyances, valeurs, idées de la justice, attentes régulatrices et formes d'auto-compréhension collectives. Dans un en-deçà organique de toute considération réflexive culturelle, morale, mémorielle, ils se réduisaient à une expression d'ordre plus strictement réactive, à des « spasmes », résultats de facteurs

et conditions externes favorables : de mauvaises récoltes, une fluctuation défavorable des prix. C'est contre ce genre de présupposés historiographiques, encore marqués par un prisme fortement nobiliaire, qu'à partir des années 1960 l'historien E.P. Thompson a développé un contre-modèle d'histoire « par en bas » en accordant une place décisive aux concepts d' « *agency* », de « contre-théâtre » et d' « économie morale », contribuant ainsi (avec Georges Rudé notamment) à créer un nouveau courant d'histoire des foules (*crowd history*). Cette précision induit deux corollaires : les critiques des totalitarismes ne présupposent en rien une défense de « la démocratie » et peuvent s'avérer être le lieu de reconduction d'une vision nettement patricienne du changement historique et du monde social. Le problème n'est alors pas celui de la démocratie (peu en veulent dès qu'il s'agit de pratiques démocratiques et de généralisation des processus de démocratisation non pris en charge par les « autorités compétentes »), mais plutôt celui de l'État et du rapport à l'État comme risque permanent d'interposition plus ou moins bureaucratique entre l'exercice du pouvoir social et économique capitaliste et les fiefs et terroirs que celui-ci découpe et recrée pour lui-même. Autre remarque : le philosophe Ernst Bloch et l'historien E.P. Thompson, dans des traditions de pensée distinctes mais se rejoignant dans une critique, interne au marxisme, de l'économisme et de l'évolutionnisme, présentent des proximités importantes (qu'il faudrait discuter plus longuement et ailleurs).

Une dernière observation pour conclure sur la critique du totalitarisme par le prisme de Münzer-le-fanatique : on pourra quand même s'étonner que cette critique, et le type d'historiographie qu'elle induit, tout employée qu'elle est à reconstruire avec expertise et érudition le lien de famille

cryptique censé unir Münzer, le goulag et Auschwitz, passe encore régulièrement à côté d'un document qui semblait pourtant tout destiné à occuper une place canonique dans son corpus : Martin Luther, l'homme de l'ordre, de l'État, de la Loi, du Livre, contre Münzer, fait emblème des crimes des masses du XXe siècle, ne fut-il pas aussi l'auteur du répugnant *Les Juifs et leur mensonges* (1543) où l'on peut lire, entre autre, un programme en huit points de persécution et d'expulsion systématiques des juifs ? À ce stade, il paraît aller de soi que les tartufferies « antitotalitaires » n'ont guère à redire aux pires projets ou formes de brutalité de masse dès lors qu'elles servent absolument l'absolutisme de la propriété privée, de l'accumulation et de l'État, contre toute forme passée ou présente d'attente, d'anticipation, d'espérance du Nouveau faisant contretemps avec un présent sans issue.

On comprend qu'il devient toujours possible de s'entendre sous le signe de la Loi, que sa médiation en soit le nom de Luther, le nom du Père, ou le premier des trois courants du judaïsme rabbinique « que distingue méthodologiquement Scholem pour déterminer la question du messianisme ». « Le premier courant, rapporte Gérard Bensussan, est le conservateur. Il s'en tient strictement à la Loi et rappelle qu'il n'y a rien à en retrancher ou à y ajouter[3] ». De ce point de vue, la thèse du psychanalyste reprend avec une fidélité certaine, sans toutefois y faire référence, l'ouvrage que deux autres psychanalystes, Grunberger et Chasseguet-Smirgel, avaient fait paraître en 1969 sous un nom d'emprunt (André Alexandre) : *L'univers contestationnaire*. Ce livre, explique Ivan Segré[4], proposait une interprétation psychanalytique de

3. Gérard Bensussan, *Le temps messianique : temps historique et temps vécu*, Vrin, Paris, 2001, p. 52.
4. Ivan Segré, La réaction philosémite, ou la trahison des clercs, Lignes, Paris, 2009, p. 57-65.

la révolte étudiante de 1968 abordée en termes de « contestation du discours du père comme discours de la loi. » Segré récapitule le propos ainsi : « rappelant que la loi introduit à la réalité (de l'autre, du monde) [les auteurs] relèvent que le bourgeois est identifié à l'impureté de la matière et de l'argent (l'analité) dans la littérature «contestationnaire» et en concluent que l'imaginaire de mai 1968 nous reconduit à une logique de la purification déjà à l'œuvre dans la psychologie de l'antisémite nazi, en ce sens que le bourgeois «vomi» incarne ce qu'il s'agit de rejeter, d'exclure de l'être ensemble estudiantin parce qu'impur ». « Le désir de destruction des juifs (effectif sous le nazisme) et le désir de destruction du bourgeois (fantasmé ou ineffectif en 1968) relèveraient ainsi des mêmes mécanismes psychiques ».

Nous devrions donc être prévenus. Thomas Münzer est le nom archétypal d'un fanatisme aujourd'hui constitué en principal repoussoir de la raison libérale et considéré « comme un phénomène antihistorique, anachronique ou atavique, bref, comme la revanche de peuples sans histoire mais épris de transcendance[5] ». Le prédicateur d'Allstedt est un pluri-décapité dont l'ombre s'étend au seuil de la formation du complexe historique capitalo-féodal de long terme, se chargeant, à ce titre, d'une possible signification générique et paradigmatique : Münzer, dans un temps historique hors de ses gonds, peut ainsi devenir un nom d'un principe inaugural et général de contestation de la domination dans ses formes modernes et actuelles. Plus précisément encore, et plus proche de Bloch, l'urgence permanente de ses tortures, aveux et décapitations répétées, a certainement à voir avec cette inconditionnalité de l'altérité « fanatique », ou si l'on

5. Alberto Toscano, *Le fanatisme, mode d'emploi*, [2011] trad. N. Vieillescazes et F. Boggio Ewanjé-Epée, La Fabrique, Paris, 2011, p. 17.

préfère, avec ce « fanatisme » de Münzer comme nom d'une inactualité radicale ; celle d'un Nouveau dont l'attente est toujours déjà promesse de discordance, contretemps ou rupture de l'actuel (comme Présent de l'ensemble des dominations existantes). On va y revenir. À ce stade, on peut d'ores et déjà présumer que *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, par son objet (Münzer), par son auteur (encore trop marxiste pour les uns et pas assez pour les autres), par son contexte initial de réception en français (les années 1960) est d'emblée chargé d'une résonance polémique au regard d'une conjoncture idéologique constituée dans la congédiation même, impérative et répétée, de cet héritage en forme de configuration apocalyptique-marxiste-insurrectionnelle.

Rétrospections et traces du futur

Le livre qu'Ernst Bloch consacre à Thomas Münzer constitue un point haut de la trajectoire du théologien révolutionnaire à l'époque moderne. Le point haut de cette trajectoire, peut-être, du simple fait que la monographie de Bloch était parmi les premiers travaux consacrés à cette figure historique depuis plusieurs générations et qu'elle contribua à inaugurer le regain d'intérêt pour Thomas Münzer[6]. On peut en concevoir nombre d'angles d'approche et de contextes correspondants. On pense par exemple à la signification que lui donnent les expériences révolutionnaires russe et allemande et qu'il leur donne en retour. Il y a la relation qu'il entretient (et toute une partie de l'œuvre de Bloch) avec le

6. Sur cet aspect, entre autres, Cf., Frédéric Hartweg, « Thomas Münzer, théologien de la révolution », in *Utopie, Marxisme selon Ernst Bloch*, dir. G. Raulet, Payot, Paris, 1976, pp. 205-210.

courant expressionniste[7]. Thomas Münzer peut être aussi lu en lien avec l'ensemble des débats de l'époque portant sur la naissance du capitalisme et de la place occupée par la religion dans ce processus, entre la parution des premiers tomes de l'œuvre gigantesque de Werner Sombart, *Le capitalisme moderne*, à partir de 1902, celle du célèbre essai de Max Weber sur *L'Éthique protestante du capitalisme* (1905), et dans son sillage, *Les doctrines sociales des Églises et groupes chrétiens* d'Ernst Troeltsch en 1912, *et Religion and the Rise of Capitalism* de R.H. Tawney en 1926 (reprenant un ensemble de conférences de 1922)[8]. Mais on peut plus spécifiquement imaginer l'aborder comme contribution à l'histoire allemande et en particulier à la formation de l'idée nationale elle-même. Indépendamment de la sphère des débats sur capitalisme et religion mais toujours sur ce terrain religieux, il y a la place qu'occupe Thomas Münzer, (en lien, il est vrai, avec l'athéisme dans le christianisme) au sein même des études bibliques[9] et des études historiques sur l'Église. On pense encore aux liens possibles entre ce livre de Bloch et des études comme celles de Vittorio Lanternani (*Les mouvements religieux des peuples opprimés*, 1962) ou de Ranajit Guha (*Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, 1983) et avec cette dernière, toute la première phase encore marxiste des études subalternistes indiennes. Reste, bien sûr, la place de cet ouvrage (et à travers lui, de l'œuvre de Bloch) au sein d'une histoire de la pensée marxiste, autour de Münzer notam-

7. Cf. Arno Münster, *L'utopie concrète d'Ernst Bloch : une biographie*, Kimé, Paris, 2001.
8. Cf. sur ce même registre, Michael Löwy, « Le capitalisme comme religion : Walter Benjamin et Max Weber », http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/158-le-capitalisme-comme-religion--walter-benjamin-et-max-weber.html ; on trouve un prolongement philosophique récent du « capitalisme comme religion » dans les quarante dernières pages de *Spectres de Marx* de Jacques Derrida (Galilée, Paris, 1993).
9. Cf. Roland Boer, *Criticism of Heaven, On Marxism and Theology*, Brill, La Haye, 2007, chap. 1.

ment, entre Kautsky, Engels et Lukács. Cela dit, en dépit de ses liens manifestes avec l'ouvrage d'Engels sur la « Guerre des Paysans » et plus encore peut-être, avec la « Contribution à l'histoire du christianisme primitif » du même Engels[10], la tradition marxiste a souvent vu en Bloch un penseur obscur, concédant trop à l'idéalisme, ou, pour reprendre la formule assez expéditive avec laquelle David McLellan conclut les quelques pages de présentation consacrée à Bloch dans son *Marxism and Religion* : « Bien qu'intéressante en elle-même, la version de la matière, chez Bloch, relève d'une métaphysique spéculative très éloignée du marxisme[11] ». Il y a enfin la place qu'occupe *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, au sein même de l'œuvre d'Ernst Bloch, en compagnie d'autres ouvrages (*L'Esprit de l'utopie*, 1918 et plus tard *L'athéisme dans le christianisme*, 1968) traitant eux aussi d'emblée de questions religieuses et bibliques ; en lien direct avec les développements du *Principe Espérance II*, sur le rapatriement terrestre (avec Joachim de Flore) et la concrétisation utopique d'un « au-delà » restitué à l'ici-bas d'un « rêve qui se veut si intensément historique » ; mais annonçant clairement aussi l'argument de *Droit Naturel et dignité humaine* (1961 et 1976 pour la traduction française).

Tous ces axes de lecture, et certainement d'autres encore, ont leur intérêt légitime en ce que tous peuvent contribuer d'une manière ou d'une autre à élucider tout ou partie du feuilletage contextuel de l'émergence de cette œuvre d'Ernst Bloch. Si ce travail est toujours à faire, il peut cependant courir le risque de nous faire manquer l'essentiel ; dans la plupart des cas, Thomas Münzer se verrait doté d'un intérêt documentaire dans une série de thématiques de l'histoire

10. Article paru dans *Die Neue Zeit (1894-95)* et reproduit dans Marx, *Engels sur la religion*, trad. G. Badia, P. Bange et E. Bottigelli, Éditions sociales, Paris, 1972, pp. 310-338.
11. David McLellan, *Marxism and Religion*, Macmillan, Londres, 1987, p. 134.

intellectuelle relevant d'un passé traité comme d'une affaire plus ou moins entendue. Une telle lecture de Bloch, ainsi renvoyé au passé, rétablirait une compréhension de l'ordre de succession chronologique du temps et de l'accompli dont il s'agit précisément pour cet auteur de produire la critique radicale, dans ce livre comme dans le reste de l'œuvre.

Peut-être alors que le meilleur moyen de faire apparaître le problème central de Thomas Münzer, en deçà et au-delà de tous les terrains d'élucidation documentaire du livre, c'est de le comparer et de le rapporter à l'ouvrage à la fois le moins théorique et le moins historique d'Ernst Bloch, à savoir *Traces*, paru en 1930. Prenons le temps de ce détour. On devrait vite en voir l'utilité. *Traces* n'entre à peu près dans aucun des champs de résonance contextuelle suggérés précédemment. Ce livre consiste en une série de recueils de petits récits populaires, sans auteur, empruntés à toutes sortes de traditions, de milieux et d'époques. L'extraordinaire effet de bric-à-brac narratif ne doit cependant pas en faire perdre de vue les agencements d'ensemble ; Bloch y propose quatre figures de la deuxième existence, ou quatre trajectoires d'apparition d'une vie latente à partir d'un point de départ dans la trappe ou le trou d'une vie mutilée parce que sourde à son propre mouvement hors de soi, parce qu'appauvrie d'abord à l'extrême de sa puissance d'attente et d'anticipation, de patience et d'impatience, de patience impatiente, de « lente impatience[12] ». Le temps de cette mutilation, c'est le présent, temps arrêté de l'enfermement dans l'« il-n'y-a-pas-d'alternative », temps de l'État comme puissance de

12. L'allusion à ce titre d'un livre de Daniel Bensaïd voudrait indiquer que même si celui-ci a montré une affinité plus grande avec Benjamin, tout son vocabulaire de l'intempestivité, du contretemps, de la discordance des temps, ou de la lente impatience, forme à lui seul une véritable initiation à la problématique du temps chez Bloch (dans une captation marxiste de la problématisation du temps à travers la question du messianique).

préservation et de reconduction de l'existant de la domination sociale. Dans l'une de ses trajectoires apparaît la moitié cachée ; dans l'autre, la vie parallèle, le dédoublement ; dans une troisième le retournement-recommencement dans le cours d'une même vie ; dans une autre enfin, les vies après la mort, les résurrections. À chaque fois, une configuration liant intériorité, liberté et anticipation constitue la force motrice de ce déploiement vers le Nouveau. L'intériorité (dont on trouve les grandes floraisons dans l'expressionnisme, la grande tradition musicale, ou dans le discours de la théologie) s'entend ici comme rapatriement vers soi et réappropriation-rematérialisation de puissances subjectives d'abord dépossédées au profit des transcendances. C'est d'ailleurs ce geste de réappropriation et de retour vers soi qui inaugure chacun des ouvrages de Bloch ; la liberté peut se comprendre comme puissance d'affirmation, de mise en mouvement de cette intériorité contre toutes les figures possibles d'écrasement par la Nécessité, qu'elle soit étatique (par l'appartenance-allégeance d'office, dès la naissance à un État-Église), théologique (dans l'emprise de la culpabilité du péché originel) ou économique et historique (d'où la critique marxiste de formes d'évolutionnisme déterministe ou mécaniste ayant eu cours dans le marxisme) ; l'anticipation s'entend alors comme mouvement utopique d'extériorisation d'un pas-encore qui fait contretemps dans « la positivité dévorante du réel, du présent et de ce monde-ci », irréductible à toutes les déterminations du déjà. L'anticipation n'est donc en rien ici attente de vérification d'un résultat déjà connu ; elle est déploiement subjectif de l'intériorité et de la liberté dans le temps, vécu de « l'immanence du futur dans le présent[13] ».

13. G. Benssussan, *op. cit.*, 127 & 108.

Qu'est-ce que tout ceci a à voir avec Thomas Münzer? D'abord, on y observera la récurrence de ces trois termes situés au cœur de toute la lecture de l'événement münzérien. Sur le même registre, mais plus simplement encore, la pratique baptiste ou anabaptiste est elle-même une incarnation vivante, vécue d'un exercice du droit à recommencer, basculement inconditionnel vers la deuxième existence. Sa description pourrait conclure le chapitre intitulé « Chose » ou celui intitulé « Existence » : « En attribuant une parfaite innocence à l'enfant qui ne dispose pas encore de son libre arbitre, qui ne peut donc consentir au péché, au péché originel, en professant qu'il ne faut baptiser que l'adulte, seul activement capable de péché comme de foi, les partisans du baptême tardif tendaient, en effet, à protéger le libre choix spirituel d'une appartenance religieuse. Or, dans la mesure ou l'Église protestante devenait de plus en plus une Église d'État, où elle se ralliait sans réserve à la simplicité grossière et parfaitement hétéronome du principe ″ *cujus regio, ejus religio* [chacun doit avoir la religion de son pays] ″, dans cette même mesure, le baptême tardif niait, en même temps, l'autorité de l'État ; il proclamait, devançant presque Bakounine, la liberté d'association au-dessus des États, l'internationale des pauvres en esprit, des Élus, la négation nihiliste de toute loi imposée du dehors, la liberté pour chacun d'adopter la morale qu'il a choisie et comprise » (chap. III, section 11 : « Issue de la révolution »). Face à cela, « si la foi de Luther s'attaque avec tant de violence à l'Église, s'il se fait fort d'avoir, non seulement, comme Hus, éliminé de simples abus, mais bien « mordu le Pape au cœur », – au cœur de sa propre justice, de ce pouvoir des clés qui lui permet d'ouvrir les portes du Paradis, – c'est simplement parce qu'il dénigre, parce qu'il nie la liberté humaine, sous toutes ses formes

possibles. » Et un peu plus loin : « C'est donc pour des motifs aussi contraires que possible à l'Évangile que Luther est devenu antipapiste ; s'il entend abolir l'Église sacramentelle, c'est afin qu'au-dessus de cette Église, simple coopérative parlementaire et religieuse de sujets créés, puisse se dresser l'absolutisme de Dieu dans la pleine liberté d'un choix privé de tout fondement. L'écrasement de l'Église par Luther ne signifie aucune révolution venue de la base, mais bien un royaume étatique fondé d'en haut, une explosion de despotisme divin qui réduit à néant toute participation de l'humanité à l'exercice du pouvoir, toute synergie. » (chap. IV, section 4D : « La foi selon Luther »)

Cette liberté de recommencer, au nom de soi-même plutôt qu'en celui de l'Église-État, affranchie de la tyrannie d'un péché originel présumé indélébile, induit une rupture dans le continuum du temps historique. Ce trouble dans l'ordre du temps se joue à un autre niveau dans la première partie du livre. Bloch, tout en reconnaissant la nécessité du travail d'élucidation socio-économique de la révolution de 1525, estime qu'une étude « purement économique » d'un phénomène tel que la Guerre des Paysans passerait à côté de ses racines plus profondes et ravalerait ses facteurs et ses héritages plus anciens et plus vastes au rang de simple masque idéologique. Sans employer la terminologie qui sera celle d'un E.P. Thompson, Bloch invitait déjà à penser les configurations culturelles comme des puissances motrices à part entière, formant de véritables ensembles de normes dont la temporalité serait nettement distincte de celle propre aux données socio-économiques, bref, de véritables économies morales. L'inventivité qui s'en dégage, leur dimension proprement projective, ne sauraient alors être ramenées au bercail des préalables contextuels enfin élucidés. Bref,

Bloch entend défendre l'intégrité de l'événement Münzer comme déjointement et inactualité. Il s'agit alors à la fois d'enrichir la compréhension de l'événement et en même temps d'en cultiver un type bien particulier de nostalgie : non pas un passéisme cherchant à restaurer l'accompli, mais une espérance nourrie du souvenir – et héritière – des occasions manquées, des latences et des possibilités restées en suspens comme part encore intangible et en même temps constitutive du réel comme temporalité, travaillé par son propre pas-encore. Autrement dit, l'entreprise d'élucidation rétrospective ne doit en aucun cas appauvrir ou, pire, abolir l'élan anticipatif et projectif[14].

C'est dans ce même double mouvement du « courant froid » rétrospectif et du « courant chaud » projectif messianique que Bloch fera entendre la promesse münzérienne anabaptiste contre l'absolutisme luthérien, ou encore, celle des sectes hérétiques contre le figement de l'Église-État. Les parties finales du livre, sur la pensée de Münzer lui-même, puis les quelques pages de conclusion en référence à la Révolution d'octobre, accomplissent en quelque sorte la rotation complète du regard historique jusqu'au basculement sur le versant utopique-concret.

On ne sera pas beaucoup surpris qu'Ernst Bloch soit apparu comme bien trop marxiste aux yeux de certains, hostiles à toutes choses marxistes, et pas assez pour d'autres : trop religieux, idéaliste, obscur. Côté marxiste, *Thomas Münzer, théologien de la révolution* prolonge mais se démarque nettement de l'analyse d'Engels qui ne voyait dans la dimension religieuse et théologique qu'un écran ou qu'un masque des luttes sociales. Lukács, quant à lui, y voyait purement et

14. Cf. G. Bensussan, *op. cit.*, pp. 54-55 et sur les deux types de nostalgie, pp. 119-122.

simplement un obstacle, un frein[15]. Quoi qu'il en soit, on peut concevoir qu'il y ait eu quelques réserves marxistes quant aux modalités de prise en compte de la religion et du religieux chez Bloch, et vis-à-vis de son traitement de catégories et de concepts (liberté, intériorité, non-encore advenu, pré-apparaître, Nouveau..) pensés dans un rapport critique à l'historicité et à la totalité. Tous les marxistes, cela dit, n'ont pas vu les choses ainsi et il paraît valoir la peine, pour conclure, de rappeler que pour certains, et non des moindres, la catégorie centrale d'anticipation telle que formulée chez Ernst Bloch s'avère elle-même indispensable à toute pensée de la totalité. On pense notamment, non pas à un philosophe ou même à un historien marxiste, mais à l'économiste Ernest Mandel lui-même qui, dans un court texte intitulé « L'anticipation et l'espérance comme catégories du matérialisme historique[16] », entreprit d'organiser la rencontre du Lénine s'exclamant « il faut rêver ! » dans *Que faire ?*, et d'un Bloch plus matérialiste que les marxistes orthodoxes et au service de la *realpolitik* révolutionnaire léniniste. Pour Mandel, il va d'abord de soi que l'activité productive commence d'abord par des projets de travaux non encore réalisés. De ce point de vue, Mandel reste dans l'anticipation comme prévision d'une issue attendue, loin de toute contingence plus radicale du Nouveau. Cependant, il en vient rapidement aux possibilités toujours déjà en travail dans une réalité historique et matérielle qu'elles ouvrent. Laissons la place à Mandel : « Compte tenu du fait que la matière n'est ni gelée ni immobile mais qu'elle est continuellement en développement, que la société humaine change elle-même en permanence, que les objets de la pensée humaine et la *praxis* réagissent à des processus

15. Cf. F. Hartweg, *op. cit.*, pp. 212-215.
16. « Anticipation and Hope as Categories of Historical Materialism », *Historical Materialism*, Vol. 10, n°4, 2002.

naturels et sociaux continuellement changeants, et que la *praxis* humaine intervient activement dans ces processus, nous ne pouvons pleinement saisir la totalité des choses qu'en prenant en compte le «non-encore-advenu» et «la possibilité concrète», tout autant que nous nous intéressons au *statu quo* et à ce qui en disparaît potentiellement. Reconnaître la réalité comme totalité chargée de contradictions, comme totalité qui, propulsée par le moteur de ses propres contradictions, se développe constamment, signifie que l'on intègre aussi à ce savoir toutes les possibilités développementales de cette totalité. L'anticipation, dès lors, est également une catégorie épistémologique et scientifique, et pas seulement anthropologique ; une catégorie du matérialisme historique. »

Tout renouveau du matérialisme historique recommence alors peut-être ici : « jamais nous ne voulons être ailleurs que chez nous. Même ici notre regard n'est point rétrospectif. Nous nous mêlons nous-mêmes au passé de façon vivante. Et, de la sorte, les autres aussi revivent, métamorphosés ; les morts ressuscitent ; avec nous leur geste va derechef s'accomplir. ». Amen.